apuntes

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

Year 20, No. 4
Winter, 2000

Año 20, No. 4
Invierno, 2000

PRESENTATION

This issue marks the completion of twenty years of publication of *Apuntes*. During those years, *Apuntes*, its writers and officers have sought to be, as I said in the very first issue, «prophets in the king's sanctuary». I believe our success may be seen, not only in the place that *Apuntes* itself has achieved, but in the many other Hispanic theological enterprises which it has helped launch, including, as Dr. Luis Pedraja says in his article in this issue, a number of books. Our voices are being heard in the traditional sanctuaries of academic theology and ecclesiastical power, and for that we are grateful.

Thus it is with gratitude for goals achieved and for still greater goals ahead, that I hand over the responsibilities as Editor of *Apuntes* to **Dr. Luis G. Pedraja**, currently Academic Dean at Memphis Theological Seminary, whose dreams for the journal are expressed in the initial article of this issue. (Luis, I crave for you all success, and especially the love and support I have enjoyed from all the colleagues who have shared the dream during these twenty years!)

The other writers in this issue, besides myself, are **Dr. Aquiles Ernesto Martínez**, in the faculty of Reinhart College, and **Dr. Samuel Pagán**, President of the Evangelical Seminary of Puerto Rico.

Justo L. González
September 25, 2000

Apuntes (1SSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $10.00 per year.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to: The Rev. Minerva Carcaño, Director, The Mexican American Program, Perkins School of Theology, Dallas, TX 75275. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated.**

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

This periodical is indexed in the *ATLA Religion Database*, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Floor, Chicago, IL 60606. E-mail *atla@atla.com*.

Apuntes for the New Millennium

Luis G. Pedraja

When the first issue of *Apuntes* appeared on February 1981, there were no other journals quite like it. Through its publication it fulfilled a need for both the church and the academy by providing a venue for theological reflection from the Hispanic margins of society. Throughout the years, it has been a place were scholars and pastors alike have been able to reflect theologically on the Hispanic experience, both enhancing our understanding of Christianity and serving as a prophetic voice for the Hispanic community.

The pages of *Apuntes* have borne the early stirrings of a theology that has been in the makings for decades and is finally coming to fruition, finding its place within the academy and the church. In *Apuntes* one can find the first drafts and fledgling notions of what later would become chapters of some of the key works in Hispanic theology. Along with these prophetic voices, we also hear the voices of pastors bringing the richness of their experiences to bear on a fresh look at the Scriptures, the church, and our theological endeavors.

Apuntes is not a mere theological journal; it is a record of a journey walked by a people. It is the cradle where a new type of theology is being born. But *Apuntes* is much more. It is also a place were theologians, both from the academy and from the church, can present their cutting edge ideas and make their voices heard. It is a place where the academy and the church can come together in dialogue, were Athens and Jerusalem are not worlds apart.

As we enter into a new millennium, it is essential to remember this rich history and legacy of *Apuntes*, for it is from whence we come. The future of *Apuntes* does not lie in severing its ties to the past, but in strengthening its legacy and preserving its richness. The future of *Apuntes* must be to preserve its function and uniqueness while making it stronger to face the challenges of a new era. When it begun, there were no other journals like it and in the new millennium there will be no others quite like it in its richness, focus, and diversity.

However, as in any journey, to know where we are going, we must not only look at whence we have come. We must also look at where we are at and where we are headed. Compared to the time when *Apuntes* was first published, the ranks of Hispanics in the general population, as well as in the church and the academy, have continually grown. Thus, our present reality reflects three significant markers that point us toward our future.

The first marker is the unprecedented growth of the Hispanic population in the United States. In the last two decades, the Hispanic population in this nation has doubled, and it is soon expected to surpass the Afro-American population to become the largest minority group in the U.S. This summer the cover of *Newsweek* magazine boasted the title "Latino Nation." In its pages, *Newsweek* addressed the reality that

Hispanics in the United States are not only the fastest growing segment of the population, but they are also the youngest.[1]

Both political and economic enterprises, as current advertisement trends indicate, have come to realize that the Hispanic population is beginning to play a significant role in both the economic and political future of this nation. In addition, as evidenced by the current success of records and movies like the *Buena Vista Social Club* and current singing sensations like Ricky Martin and Jennifer Lopez, Hispanics are defining to a great extent the cultural ethos of the United States. Add to these factors the current expectations based on census projections that indicate that Hispanics will constitute the majority population in many states during the next fifty years, and we can see what the future holds. When Virgilio Elizondo said that the future is *mestizo*, he was right, even in ways he did not imagined.[2]

Our second marker is the realization that the "greening" of the church, is actually the "browning" of the church. Given the reality of the Hispanic population in the United States, its swelling numbers and youth, the future of the church is to a great extent dependent upon its ability to minister to the Hispanic population. Due to the efforts of programs such as Perkins' Mexican American Program, today there is a greater number of Hispanics in leadership roles in many of our denominations. The ability and prophetic voices of these leaders is slowly paving the way toward greater acceptanceand awareness of Hispanics in our churches. But more importantly, they are serving as role models for those who would follow their trail blazing vision. In the coming years the church will have to contend with the reality that to do effective ministry, it will have to know how to minister to Hispanics and acknowledge their role in society.

Finally, the third marker is the role of Hispanics in the academy. In the last nineteen years, the number of publications authored and edited by Hispanics have more than tripled. Just in this decade, we have seen a proliferation of books and articles from a Hispanic perspective. Yet, in the midst of this boon in Hispanic scholarship, there are only two journals dedicated to Hispanic theological reflection: *The Journal of Hispanic/ Latino Theology*, published by the Association of Hispanic Catholic Theologians in the U.S. and *Apuntes*.

The other contributing factor to the growing presence of Hispanics in academic circle comes through the efforts of organizations and individuals that have sought to support and mentor students through the maze of theological education. Due in great part to the efforts of Dr. Justo L. González and other visionaries who paved the way along with organizations such as the Fund for Theological Education and now the Hispanic Theological Initiative, the number of Hispanics attaining their doctorate in religious studies has increased. While this number of developing Hispanic

[1] *Newsweek*, July 12, 1999.

[2] Elizondo, Virgilio. *The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet.* (Bloomington: Meyer-Stone Books, 1988), p. 1-111.

scholars is still woefully small, it represents the onset of a new age.

This burgeoning contingent of Hispanic scholars presents us with welcome difficulties. Like most Hispanic scholars, most of these emerging Latino and Latina scholars have a deep commitment to their faith and to the church. Their commitment to their faith and their church, along with their interest in how their culture can enhance their understanding of the Christian faith, provides new possibilities for developing different venues of dialogue between the church and the academy. This dialogue can be extremely fruitful, enriching and bringing benefits to both the church and the academy.

These very scholars often transcend the bounds of traditional scholarship, going beyond narrow fields of research to examine culture, anthropology, society, economics, and even language from a theological perspective in ways seldom before done. In a sense, they are at the cutting edge of their fields, blurring traditional lines between disciplines, truly living in the hyphens of a new scholarly *mestizaje-mulatez.* These imaginative works often struggle to find a place within the rigid frameworks of academic structures, since like many of us, they exist in the borderlands of theological reflections.

At the same time, these emerging Hispanic scholars must face the rigors of academic scrutiny –a scrutiny that often does not recognize the value of their scholarly reflection upon the faith of the people. Nor does their work fit the traditional norms of academic disciplines. Thus, their scholarship often becomes marginalized, not recognized as Theology, true, normative, and universally applicable. Instead, their theology is labeled with adjectives that define it as "Latino/a Theology," "Hispanic Theology," or worse, not considered theological at all. Academic standards require that these scholars publish their scholarly work under rigorous scrutiny in order to advance through the ranks of academia.

Yet, there are very few journals that offer a place for the type of theological reflection that emerges at the juncture of faith, culture, and reason. *Apuntes* is such a place and must be such a place. In its pages, it must continue to provide a place where Hispanic men and women can reflect upon their faith. It must be a place where scholars can share their vision with the church and where the leaders of our churches can challenge the academy and the church alike. And to continue to provide such a place into the next millennia, we must expand and enhance its role in the academy and in the church.

Thus, we arrive at a vision for the future of *Apuntes*, a vision that includes all of us. For *Apuntes* to be a premier theological journal in the next century, dedicated to theological reflection from the Hispanic margin, it must continue to reflect the reality of the Hispanic situation in the United States.

Hispanic theologians, whether in the academy or in the church, draw upon their experiences, their culture, their faith, and their people for their theological reflection. Hispanic theology is a theology grounded upon the concrete realities of a lived faith. In a sense, we take the Incarnation seriously, recognizing that God does not come to us in abstract notions, but in concrete, enfleshed, historical realities. It

is a theology that grows out of a people, and as such, it is a theology that cannot be done apart from the people and the God that breathes life to them.

Hispanic theology is both descriptive and prescriptive. It describes the condition, richness, hopes, joys, faith and struggles of a people who are often ignored and marginalized.[1] As a result, it forces the church and society as a whole to contend with us. At the same time, it also enriches our faith and our understanding of God by envisioning new ways of conceiving of God beyond abstract models often devoid of life.[2]

But Hispanic theology is also prescriptive. Like the very name *Apuntes* indicates Hispanic theology is not merely an expression from the margins, it also is teleological in nature –it aims at something. It is a theology that is visionary and prophetic, leading the way into the future. It calls us not only to envision what the world could be like in light of the kingdom of God, but it also calls us to bring it forth to reality. It is a theology that like the prophets calls us to question the present structures of society and challenges the church to become an agent of transformation.[3] At the same time, it challenges normative theologies and forces the academy to go beyond itself. In many ways, it is indeed, as Dr. González advocates in the title of his book, a *mañana* theology –a theology of the future. Thus, in a sense, *Apuntes* already is a reflection of the future and what is to come.

Yet, Hispanic theology is also a theology done through dialogue, a theology done *en conjunto*.[4] We are in dialogue amongst ourselves. We are in dialogue with our culture and with our faith. We are in dialogue with the wider society and tradition. And we are in dialogue with God and the Scriptures. It is my hope that *Apuntes* will continue to reflect this ongoing dialogue that is characteristic of Hispanic theology. Not only by preserving its focus on dialogue between the academy and the church, but also by including other voices into its formative process. Thus, in the coming years we should begin to build an editorial board that will help preserve and contribute to our ongoing dialogue.

As new voices are emerging in the church and in the academy, we need to make room for their inclusion in our pages. The growing scholarship in Hispanic theology, coupled with the lack of venues for publication, has created a backlog of articles in the few scholarly journals with interests in Hispanic theological reflection.

[1] See my summary of Hispanic theology in *Jesus is my Uncle: Christology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1999), pp. 16-22.

[2] Justo González refers to these theological images that are devoid of life as idols in *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990), pp. 89-100.

[3] González speaks of this transformative of quality of Hispanic theology in terms of *mañana*. Ibid., pp. 164-67.

[4] Ibid., pp. 29-30.

Hence, we should aim to expand the issues of *Apuntes* slightly in the coming years, as well as expand its circulation.

In addition, the rigors of academia also require that many of these articles be published in journals that provide for peer review. A few years ago, Dr. Daisy Machado and I gathered a group of junior Hispanic scholars in religion at a meeting in Louisville to examine our needs and concerns. A major concern that emerged out of that meeting was the need for a journal that would provide an outlet for publications in Hispanic theology that would meet the criteria of peer review. Rather than creating a new journal, this group delegated Paul Barton and myself to engage in dialogue with the leadership of *Apuntes* to see if it could serve that need. To that end, we met with Dr. Gonzalez, Rev. Carcaño, and others as we sought to envision jointly the future of *Apuntes* so that these concerns would also be taken into account.

To include a peer review process as part of the publication process of *Apuntes* does not mean that we must take away its focus or turn it into an academic journal that will exclude pastors and laity. On the contrary, we want to include you even more! To be truly responsible to our mission and aim of enhancing and preserving the dialogue between the church and the academy, we need to include both voices not only in the articles we publish, but also in the selection process of these articles.

Doing *teología en conjunto* means that we must be willing to listen to each other as we make suggestions for improving our contributions and enhancing our reflection. Thus, in the years to come we will be asking many of you who are gathered here to review articles submitted for publication by your peers, pastors and academicians, to offer suggestions and guidance to others in creating our theology and our future.

In many respects, I am wary of speaking about the future of *Apuntes*, for unlike people such as Walter Mercado, I am hesitant to say what the future holds. But I can say with confidence what I hope it holds and that I know who is the One who holds the future. But I also can say, that the future of *Apuntes* is essential to our future and the future of the church. Thus, we take "aim" [*apuntamos]* toward a new millennium and the challenges that it will bring.

Resumen

En las páginas de Apuntes *aparecen las primeras ideas que darían comienzo a nuestra teología hispana. Al mirar hacia su futuro, no debemos olvidar su pasado. Por igual, debemos de ver la situación presente y reconocer tres marcadores que indican la importancia de mantener nuestro lugar: El rápido crecimiento de los Hispanos en U.S.; la juventud que compone la generación Ñ; y los nuevos académicos hispanos. Estos marcadores requieren que mantengamos una presencia en la iglesia y la academia, fortaleciendo a* Apuntes *para que mantenga su lugar como enlace entre la academia y la iglesia.*

"Hablemos el mismo idioma": El shalom de Dios y las relaciones fraternales

Aquiles Ernesto Martínez

Con el grito "Hablemos el mismo idioma!" prorrumpe el contagioso estribillo de una de las melodías tropicales popularizadas por la canta-autora, cubano-americana, Gloria Estefan, en su álbum *Mi Tierra* (1994). Con música y poesía Gloria nos recuerda que, como latinos, somos parte de un bello mosaico de razas y culturas digno de orgullo. Con tono festivo ella nos anima a dejar nuestras diferencias a un lado, a retomar nuestros valores y consciencia collectiva, y a trabajar de la mano en honor a nuestra historia y en pro de nuestros sueños, pues como nos dice esta vocera del folklore en la diáspora, "en la unión hay un gran poder". Sólo "así las cosas irán mejor". A fin de cuentas "respiramos el mismo aire", "somos acordes de un mismo son", y "despertamos al mismo sol". Así que, "hablar el mismo idioma", más que un llamado a hablar en español literalmente, es ante todo un llamado ferviente a luchar en contra de los prejuicios y actitudes que nos separan, y a propiciar la unidad y la armonía entre nuestros hermanos y hermanas "no importa de dónde vengan". Como cristianos no podemos ignorar o trivializar esta invitación a ser parte del proyecto histórico-divino de permear la sociedad en ésta y otras áreas.

El sentir popular plasmado en esta contagiosa melodía caribeña resuena con aun más ímpetu en la alocución pastoral que Pablo, el escritor de Efesios, dirige a la comunidad multicultural de Efeso (Ef. 2:14-22, cf. 11-13). Al parecer las relaciones internas en este grupo religioso habían sido mancilladas por una retahíla de actitudes y patrones de conducta opuestos al núcleo de la fe cristiana: coqueteo y capitulación con el securalismo de la cultura greco-romana, luchas internas por el poder, hostilidad, celo, divisiones, complejo de superioridad, prejuicios raciales, etc. Esta situación era resultado de una iglesia un tanto institucio-nalizada y diversa, donde el conflicto social era de esperarse. Por otra parte, era fruto de una comunidad que había perdido el fervor primigenio de la fe en Cristo, que había sucumbido ante los embates de la cultura dominante y sus valores, y que no había dado el merecido valor al trasfondo de sus miembros. De cualquier manera, dicho panorama, en la opinión de Pablo, atentaba en contra de la verdadera identidad social de la iglesia. Es decir, ignoraba el hecho de que la iglesia era "familia de Dios" y que debía conducirse como tal. Menospreciaba "la salud integral" y "armonía fraternal" que Cristo compró a un altísimo precio. Por eso el escritor, sin vascilar, recuerda a sus lectores quién es Cristo, les habla de su obra transformadora, y les exhorta a vivir conforme a esta premisa ideológica. Jesucristo es razón, fuente y criterio último de unidad y armonía fraternales. Compete a los efesios, y a nosotros, honrar en palabra y hecho el significado e implicaciones de este máxima teológica y ética.

El autor comienza su breve ensayo pastoral recalcando que Cristo mismo es "paz" de él y de sus lectores (v.14a). *Eirene* es el término griego usado en este

versículo, el cual se traduce como "paz". Este denota aquella condición de bienestar integral y armonía total provenientes de Dios. El vocablo hace eco del *shalom* hebreo, por lo que dicha paz no alude a la calma, satisfacción o contentamiento internos del individuo. Es decir, no es la mera paz privada o intimista tan común en nuestro mundo occidental. Es más bien aquel estado en las relaciones humanas donde se ha hecho un cese al fuego, se ha propiciado un acercamiento sincero y fraternal, y se han realzado intereses comunes entre personas y pueblos enemistados. Según el autor, para el cristiano Jesús es medio y mediador de ese estatus de "salud/salvación total", donde ya no hay lugar para las pugnas separatistas, los prejuicios, el etnocentrismo, la auto-segregación y la discriminación.

Jesús mismo es *eirene* o *shalom* de la comunidad que lleva su nombre porque así lo demuestra su obra pacificadora/unificadora y, por ende, liberadora (vv.14b-18; cf. vv.11-13). Por medio de su muerte Jesús llevó a los gentiles delante de Dios mismo (vv.11-13). De dos pueblos alienados entre si, Cristo hizo "una sola comunidad de fe" (v.14b). En su propia humanidad Cristo derrumbó el muro intermedio que históricamente separaba a los judíos de los gentiles, impedía las relaciones humanas entre ellos y los hacía enemigos acérrimos (v.14c). En otras palabras, Cristo hizo trizas el odio interpuesto entre estos dos grupos. Reducida esta barrera a escombros, ya no hay diferencias y restricciones raciales, políticas o culturales. Lo que es más, Jesús declaró inválido el antiguo orden social representado por la Torá. Esta, como marco jurídico israelita, dividía a ambos grupos sociales y, en cierta medida, legitimaba la hostilidad y el prejuicio entre "los de adentro" (los judíos) y "los de afuera" (los gentiles). La meta de Jesús fue crear "una nueva humanidad" y no un grupo étnico en particular (v.15).

Por fortuna Cristo sustituyó la emistad por la amistad. La reconciliación la logró en carne propia al morir en la vergonzosa cruz (v.16). Por tal motivo, tanto a judíos ("los que estaban cerca") como a los gentiles ("los que estaban lejos"), Cristo fue y anunció "el evangelio del shalom" (v.17; cf. vv.11-13; Isa 57:19) En vista de la labor conciliatoria de Jesús, desde una óptica teológica, todos tienen acceso directo, libre y en igualdad de condiciones a Dios por medio de un sólo Espíritu (v.18). Los servicios del sacerdote no son ya necesarios. "El sacerdocio universal" de los creyentes es ahora un derecho inalienable de toda persona que, por voluntad propia, decide unirse a la iglesia. Cristo ha rediseñado el perfil de la iglesia de forma tal que ni los "expertos de la religión" ni ningún grupo étnico en particular tienen ya las mismas prerogativas.

En Cristo Jesús, tanto judíos como no-judíos, en virtud de su plena confianza y sometimiento a él, ahora pertenecen legítimamente a la misma comunidad espiritual: son "conciudadanos de los santos" y "miembros de la familia de Dios" (v.19). Es decir, conforman "una comunidad inclusiva" ante el Señor y ante la sociedad, con los mismos deberes y derechos. De manera que los rótulos pejorativos y excluyentes de "extranjeros" o "peregrinos" (i.e., "residentes extranjeros") ya no determinan el rol y el estatus de sus miembros. Ya no existe justificación alguna para la valoración y tratamiento negativos de otras personas debido a su raza o cultura. El cristiano debe

saber que la perspectiva divina prela por encima de todo intento por marginar a otros seres humanos.

Aun cuando Cristo murió en la cruz y creó un solo pueblo, los cristianos todavía conforman una comunidad de fe en desarrollo y, por lo tanto, están lejos de experimentar el shalom divino a plenitud en la vida real. Sus miembros son, por así decirlo, "el material de construcción" con el cual Dios está edificando (en el presente) una morada digna para sí mismo (vv.20-22). Sin embargo, en este proyecto, donde Dios es arquitecto y constructor por excelencia, es el shalom jesuánico la condición fundamental que permite a la iglesia llegar a la meta trazada por Dios. El crecimiento de la iglesia es resultado directo de la obra pacificadora y unificadora de Cristo, debido a que, sin armonía e integración de lo alto, ésta no puede prosperar ni convertirse en verdadera "casa de Dios." En este sentido, la iglesia, y las relaciones humanas dentro de su seno, es tanto "comunidad construida" (vv.14-19) como "comunidad por construir" (vv.20-21). Como parte de este proyecto divino por cumplirse, los cristianos deben estar edificados sobre y regirse por el mismo fundamento ideológico. De otra manera el crecimiento cualitativo y cuantitativo de la iglesia no es factible o se convierte en mera ilusión (v.20-22). Este fundamento común, nos recuerda el autor, es el *kerigma*: la predicación (el evangelio) y enseñanzas (doctrina) de los apóstoles y los profetas (v.20a). Y en este fundamento de fe y acción Jesucristo es la pieza cardinal: "la piedra angular". Gracias a él todos los demás materiales están interconectados y permanecen interdependientes, pues él, como "cemento divino", los une entrañablemente(v.20b). Sobre Cristo, entonces, todo el edificio (que es la iglesia misma), teniendo todas sus piezas en el lugar apropiado y ejerciendo sus funciones (es decir, cada cristiano haciendo su trabajo) ha de desarrollarse paso a paso hasta formar el "templo santo en el Señor" (v.21). Cimentados en Cristo, los cristianos son juntamente edificados hasta convertirse en la esfera donde el Espíritu de Dios ha de habitar (v.22). Este es el gran projecto histórico de Dios en el que podemos y debemos participar.

En Cristo Jesús las barreras sociales que menoscaban las relaciones entre nuestras denominaciones, y los pueblos en general, pueden y deben desaparecer. Desde un punto de vista teológico, la paz es un hecho ya logrado por Cristo; en este sentido no hay que buscarla como si no existiera. Su sacrificio a manos de las fuerzas del mal y del maligno logró este beneficio, aunque sólo en principio. Sin embargo, desde un punto de vista práctico el shalom de Dios es aún sueño o utopía por concretarse. A pesar de esfuerzos por fomentar el ecumenismo dentro y fuera de nuestros grupos religiosos, la comunidad latina aun está dividida. Todavía existen males sociales por denunciar y vencer: (1) el prejuicio ingénuo e injustificado; (2) el hambre por el poder y la sed por el prestigio; (3) el egoismo y la envidia profesional; (4) la discriminación en base a clase social, forma de pensamiento, el sexo, la raza y la cultura; (5) la sospecha ideológica y religiosa; (6) el apego ciego a la supuesta ortodoxia de nuestras denomina-ciones; (7) el olvidar nuestras raíces y asimilarnos a la cultura dominante; etc. Decimos "creer" en un mundo de unidad, armonía y fraternidad, pero muchas veces negamos con nuestros hechos la posibilidad o eficacia

de esa verdad que confesamos con fervor y hasta piedad.

No obstante, el sentir de Dios es contra-cultura. En su presencia somos una sola comunidad, aunque en nuestra pecaminosidad y patrones de comportamiento anti-cristianos, favorezcamos el sectarismo pisoteando así lo que Jesús edificó con lágrimas, sudor y sangre. En vísperas del siglo venidero, entonces, nos toca honrar con nuestra praxis el sentir de Dios cristalizado en Efesios, un sector de nuestro pueblo y sus voceros. Utopía irrealizable? Quizá para aquellos que con pesimismo y desidia se acercan a nuestra realidad social y favorecen, algunas veces sin saberlo, la hostilidad, la fragmentación social, el uso unilateral del poder y los privilegios de haber logrado el "American dream". Pero para aquellos que continúan "en la lucha" y se atreven a soñar despiertos, "hablar el mismo idioma" significa vivir y proclamar "el evangelio del shalom". Es forjar unidad dentro de un mundo que cada día se resquebraja, polariza, diversifica y complica. Ser cristiano hispano en el mundo en que vivimos exige luchar por hacer del shalom de Dios una realidad práctica al alcance de todos.

¡Felices los pacificadores! ¡Dichosos tres veces los que siembran el shalom, pues éstos han de cosechar con creces el fruto de su entrega, pasión y trabajo!

Summary

A pastoral essay in which Dr. Martínez invites his Latino Christian brothers and sisters to seek together "God's shalom" among themselves, namely, to create a state of harmony and unity in the way they relate to one another. Inspired by the rhetoric of Ephesians 2:14-22, this author points out that the unifying and liberating work of Jesus on the cross destroyed the social barriers that separated Jews and Gentiles and created a brand-new, all-inclusive community with the goal and potential for holistic growth. This means that God's shalom is present in our midst only "in principle" or "as a theological ideal." In practical terms, however, this is something yet to be achieved. Thus, the author challenges his ethnic constituency to journey towards this goal.

Entonces vi... una tierra nueva: De la modernidad a la postmodernidad en la iglesia hispana

Samuel Pagán

«Entonces vi un cielo nuevo y una tierra nueva,
porque el primer cielo y la primera tierra habían pasado
y el mar ya no existía más.» Apocalipsis 21.1

«Primeramente, ¡oh hijo!, has de temer a Dios,
porque en el temerle está la sabiduría,
y siendo sabio no podrás errar en nada...
Lo segundo, has de poner los ojos en quien eres,
procurando conocerte a ti mismo,
que es el más difícil de los conocimientos».
Don Quijote de la Mancha

El siglo 20: desafíos y oportunidades[1]

La Gran Comisión de Jesús a sus discípulos requiere que los creyentes y las iglesias participen de un diálogo franco y fértil con la cultura de cada época. Para compartir el mensaje de Cristo, y presentar con pertinencia las implicaciones transformacionales de la predicación liberadora, es menester analizar las fuerzas sociales, políticas, económicas y espirituales que afectan a los individuos y a las comunidades de forma directa e indirecta. No es posible, si anhelamos afectar positivamente el mundo que nos ha tocado vivir, predicar el Evangelio del Reino en el vacío, ignorando las dinámicas que inciden en la sociedad, en las naciones y en las personas. Es fundamental, para llevar a efecto un ministerio transformador, saber cómo piensa la genta que nos rodea y deseamos servir, para posteriormente entender y responder a sus problemas, desafíos y posibilidades.

Sin embargo, como los cambios durante el siglo veinte, particularmente en las últimas décadas, han sido dramáticos, y los conflictos que han generado han sido enormes, el necesario e impostergable diálogo evangelio-cultura muchas veces se ha complicado y con frecuencia se ha llevado a efecto con mucha dificultad. Lo cierto es que los creyentes y las iglesias no siempre han entendido la naturaleza de los nuevos retos que han llegado, y en momentos han subestimado la extensión de los

[1]- El tema de la modernidad y la postmodernidad que aquí se articula ha sido objeto de extensos estudios recientes (véase la bilbiografía que se incluye en la nota 5). Varias implicaciones misioneras de la implantación de la postmodernidad en las iglesias se presentaron en Cuba, en el «III Encuentro sobre la misión», que se llevó a efecto en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, del 6 al 10 de diciembre de 1999.

problemas planteados.

El siglo veinte se puede muy bien caracterizar por experiencias inauditas, adelantos extraordinarios y desarrollos impensables: dos guerras mundiales y muchas más regionales, declaradas y no declaradas; invención del aeroplano, los cohetes y el transbordador, junto al desarrollo de los submarinos, el envío al espacio de telescopios poderosísimos, y el diseño y la creación de las naves interplanetarias; también ésta ha sido la época de la televisión y el microondas. Durante este siglo, además, han caído potencias e imperios mundiales, se han erradicado varias enfermedades ancestrales y han aparecido otras epidemias catastróficas; además, la población mundial ha aumentado de 1.5 billones al comenzar el siglo hasta llegar con fuerza a 6 billones, algunas semanas antes del año dos mil.

La iglesia cristiana ha sido protagonista especial en este importante milenio. El Evangelio de Jesucristo, superando dificultades físicas, ideológicas, tecnológicas y geográficas, se ha predicado en casi todas las ciudades y naciones del mundo; y la Biblia se ha traducido a más de 2,200 idiomas y dialectos, que representan el 95% de la población mundial[1]. Al comienzo de siglo, había centros de poder eclesiástico en Roma, Inglaterra y Estados Unidos, y al finalizar, «los vientos de Dios» soplan fuerte desde el sur, de América Latina y África, la teología latinoamericana se ha paseado con virtud y dignidad tanto en los centros académicos del norte como en los más recónditos rincones eclesiásticos y laicales del mundo, y países como Corea, Brasil y Costa Rica envían continuamente misioneros a todos los continentes y sociedades.

El caso misionológico de Puerto Rico es digno de mencionar[2]. En los últimos 100 años la comunidad puertorriqueña ha visto cómo la iglesia evangélica se ha movido de la periferia de la sociedad hasta el corazón mismo de nuestro entorno vital. En la Isla hay más de 7,000 templos evangélicos, cerca de 1.5 millones de feligreses, las iglesias o grupos evangélicos operan o poseen 15 estaciones de radio y 4 de televisión, y la presencia de creyentes evangélicos en los periódicos, universidades, y la radio y la televisión secular es continua y frecuente. Además, las contribuciones de las iglesias al arte, la literatura, el deporte, la educación, la administración pública, la política, la teología y la sociedad puertorriqueña han sido

[1]- Referente al tema de las traducciones de la Biblia y la importancia del estudio del significado en el entorno de la pluralidad cultural, véase a E.A. Nida y W. D. Reyburn, *Significado y diversidad cultural* (Miami: SBU, 1998); E.A. Nida y C.R. Tabor, *Teoría y práctica de la traducción* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986).

[2]- Varios estudios sobre la historia y la teología de la iglesia en Puerto Rico se han publicado recientemente en la Isla, entre los que identificamos los siguientes: A.L. Gutiérrez, *Evangélicos en la era española* (San Juan: SEPR, 1997); Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y política en Puerto Rico: 1898-1930* (Río Piedras: Editorial de la UPR, 1997); Luis Rivera Pagán, *Diálogos y polifonías: perspectivas y reseñas* (San Juan: SEPR, 1999); –, *Senderos teológicos: el pensamiento evangélico puertorriqueño* (Río Piedras: La Reforma, 1989). La Fundación Puerto Rico Evangélico y el Seminario Evangélico publican semestralmente la revista *Presencia*, para apoyar el estudio de las contribuciones de la iglesia evangélica a la sociedad puertorriqueña.

encomiables.

En efecto, ha sido un siglo de cambios radicales y luces brillantes que nos desafía a pensar y ponderar la fe de forma adecuada y pertinente para llegar con vigor y efectividad al siglo veintiuno. Aunque algunas personas con espíritu apocalipticista han augurado que se aproxima velozmente la desesperanza escatológica[1], la verdad es que no estamos frente al fin del mundo, ni presenciamos la defunción de la religión organizada; no participamos de los actos fúnebres de la iglesia, ni mucho menos nos planteamos el rechazo o la muerte de Dios, desde la perspectiva filosófica: la verdad es que la iglesia, la religión, la espiritualidad y Dios son factores de importancia capital en el estudio del fenómeno social de las postrimerías del siglo veinte.

Sencillamente estamos frente al umbral de «una tierra nueva», en palabras del famoso vidente de Patmos; llegamos de pronto a una nueva era de oportunidades extraordinarias; incursionamos en una época novel de posibilidades múltiples. Pasamos, en efecto, casi sin percatarnos, de la modernidad a la postmodernidad.

La época moderna

Antes de llegar a la llamada postmodernidad, y considerar sus implicaciones misioneras, es menester evaluar algunos aspectos y peculiaridades del «tiempo de las grandes utopías sociales y de los extraordinarios actos de fe», conocido generalmente como «la modernidad»[2]. Esta cultura moderna, que posiblemente describe el período que inició alrededor del año 1500, se fundamenta en por lo menos tres acontecimientos fundamentales para la humanidad, específicamente para el mundo

[1]- En torno al estudio contextual, pertinente y pastoral de la literatura apocalíptica, entre otras obras, puede leerse a S. Pagán, *El tiempo está cerca: una lectura pastoral del Apocalipsis* (Miami: Caribe, 1999); particularmente el capítulo final (pp.121-131), en el cual se presentan algunos desafíos teológicos y pastorales para el desarrollo de un ministerio eficaz haciendo uso del libro de las visiones de Juan.

[2]- La modernidad y la postmodernidad han sido materias de particular estudio durante las últimas décadas del siglo veinte. El deseo por entender los radicales cambios de paradigmas que inciden con la llegada del siglo veintiuno ha llevado a autores e investigadores a analizar críticamente las dinámicas religiosas, sociales y políticas que generan y caracterizan el pensamiento contemporáneo.

Aunque la bibliografía en torno a estos temas es extensa, algunas obras son dignas de mencionar, para los propósitos de este estudio: A. J. Colom y J.C. Melich, *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación* (Barcelona: Paidós, 1994); H. Cox, *La religión en la sociedad secular. Hacia una teología postmoderna* (Santander: Sal Terrae, 1985); A. Cruz, *Postmodernidad* (Terrassa, España: CLIE, 1996); J. Equiza, *Secularización (modernidad-postmodernidad) y fe cristiana* (Madrid: Nueva Utopía, 1992); E. Gellerner, *Postmodernismo, razón y religión* (Barcelona: Paidós, 1994); L. González-Carvajal, *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Santander: Sal Terrae, 1994); D. Lyon, *Postmodernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1996); J.M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento* (Santander: Sal Terrae, 1988); J.F. Lyotard, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber* (Madrid: Ediciones cátedra, 1989); y D. Salinas y S. Escobar, *Postmodernidad: Nuevos desafíos a la fe cristiana* (La Paz: Editorial Lámpara, 1997).

La obra de Cruz en esta lista es particularmente importante pues analiza la postmodernidad desde la perspectiva de las iglesias evangélicas tradicionales, que es un ángulo particular de este estudio.

occidental: el descubrimiento de América, el desarrollo del Renacimiento y la llegada de la Reforma Protestante. En esencia, lo moderno[1] supera la época medieval, con sus filosofías y proyectos de vida, sus comprensiones del mundo y la realidad, sus teologías dogmáticas y sus perspectivas de la realidad. El oscurantismo medieval, en efecto, dio paso a una nueva época de transformaciones y cambios que afectó de manera dramática y permanente las relaciones de las personas y la sociedad, las dinámicas de los individuos y la comunidad, y las interacciones de los hombres y las mujeres con el mundo.

La llegada de la sociedad moderna[2] trajo consigo una serie de cambios fundamentales en la sociedad europea. En el ámbito político representó el nacimiento de un tipo de estado político caracterizado por su sentido de poder central y autoridad. Desde la perspectiva sociológica se desarrolló la vida urbana, con sus nuevos enfoques, desafíos y mentalidades. En la economía surge el capitalismo, que afectó de forma protagónica las relaciones sociales de los pueblos e individuos, tomando en ocasiones el papel central de la religión en la sociedad. Además, la expansión colonial y el encuentro con nuevas culturas y civilizaciones de otras latitudes adelantó la idea y los apetitos de conquista y dominio mundial. En lo cultural, el espíritu humano se manifiesta dramáticamente y se libera para generar nuevas expresiones del arte, y explorar niveles noveles de creatividad. Y la ciencia, con sus nuevas metodologías empíricas y racionales, se afianzó con autoridad en medio de las dinámicas académicas, filosóficas, teológicas y hasta diarias de los pueblos.

La moderna, es una época donde el concepto de individuo se sustituye por el de historia, y el sujeto es entendido en nuevas categorías colectivas, la persona se visualiza desde la perspectiva del grupo: p.e., se habla de la nación, la cultura, la raza o la clase social[3]. El ser humano se piensa en términos de comunidad y toma fuerza no sólo el individuo sino su entorno inmediato, particularmente su contexto social, político, religioso y económico. La modernidad pone su esperanza en conceptos amplios como la libertad, la ciencia, el progreso, la historia y en el mismo ser humano, porque en esencia la bondad humana es natural.

Lo moderno se basa, en efecto, en una serie importante de convicciones que sustituyen la religión como la reina de las ciencias. La razón es piedra angular de ese movimiento e identifica lo objetivo, analizable y palpable como su fundamento; se

[1]- Uno de los primeros filósofos en utilizar el término «moderno» para referirse a una época fue Hegel, y posteriormente las expresiones «época moderna», «neue Zeit», «modern times» o «temps modernes» sirvieron para designar un momento histórico particular en las lenguas europeas; véase A. Cruz, *Ibid.*, p.16.

[2]- Algunos estudiosos del tema indican que la modernidad puede muy bien dividirse en dos tiempos: el primer período abarca del Renacimiento a la Ilustración; y el segundo, desde el Romanticismo hasta la crisis del Marxismo; véase a Cruz, *Ibid.*, p.22.

[3]- I. Urbanibia, «Lo narrativo en la postmodernidad», en G. Vattinio y otros, *En torno a la postmodernidad* (Barcelona: Antropos, 1990, p.51).

sustituye la subjetividad por un sentido de libertad personal que le permite a la gente hacer valer sus aspiraciones, le brinda el derecho a criticar y expresar libremente sus convicciones, y les ayuda a vivir de acuerdo a sus propias convicciones[1].

La gente moderna depositó su fe en la ciencia que se apoya en los pilares sólidos de la inducción y la experimentación. Los adelantos científicos proveyeron el ambiente adecuado para que se generara un sentido de seguridad y esperanza en el progreso. Además, se fue creando un particular sentido de fe en la historia que no era otra cosa que la creencia en la autoperfectibilidad de la humanidad. Se intuía que en el ambiente adecuado, y con las condiciones sociales, políticas y económicas pertinentes, la sociedad puede llegar a su redención definitiva, que era un muy claro reflejo de la libertad alcanzada. El ser humano es percibido con el potencial necesario para su propia salvación, pues en última instancia son las fuerzas sociales, económicas y políticas las que propician su cautiverio y perdición[2]. En esencia, la soteriología de la sociedad moderna sustituyó la salvación personal y escatológica de la religión cristiana por la redención social, por la libertad personal, por la autorealización individual.

La época moderna también fue testigo de la Reforma Protestante[3] y sus resultados. Gracias a la contribución valiosa de Martín Lutero y otros reformadores europeos, nuevos vientos teológicos llegaron a toda Europa que afectaron sustancialmente no sólo la antigua teología medieval sino a toda la sociedad. Entre otros valores necesarios para la época, la Reforma propone: volver a las fuentes del cristianismo; reconocer las Escrituras como la única norma de fe de los creyentes; aceptar que la justificación del ser humano es sólo por la fe; afirmar que sólo hay un mediador entre Dios y las personas, Jesucristo; y celebrar el sacerdocio universal de todos los creyentes. En ese ambiente de libertad y análisis crítico, se manifestó un nuevo apetito por el estudio de las Sagradas Escrituras y la Biblia se tradujo a las principales lenguas europeas; además, se dio un extraordinario impulso a la educación del pueblo.

El proyecto moderno también tomó auge con la filosofía y teología de la

[1]- Según Hegel, la grandeza de la modernidad era el reconocimiento de la libertad, particularmente la emancipación de la subjetividad. Lo fundamental de la vida no era lo observable sino el sujeto que observa y analiza. Cruz, *Ibid.*, p.24.

[2]- En la modernidad, el ser humano es un proyecto inacabado y el porvenir es necesario pues le permite su autorealización personal. La fe en la idea religiosa de redención y salvación se sustituye por la fundamental creencia en la liberación humana y se produce un alejamiento de la iglesia y una subvaloración de la religión. Cruz, *Ibid.*, p.38.

[3]- Para ubicar a la Reforma Protestante en su entorno político y militar, particularmente en relación a la españa medieval, es menester estudiar, entre otras obras fundamentales, el importante libro del Dr. Luis Rivera Pagán sobre este tema. Su análisis de las decisiones políticas y las percepciones teológicas de la época ponen de relieve no sólo la cosmovisión del momento español y sus políticas expansionistas sino que revelan el marco de referencia ideológico en el cual se nutrió y desarrolló la modernidad; *A Violent Evangelism: The Political and Religious Conquest of the Americas* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992).

Reforma, y la religión experimentó una transformación radical. La búsqueda de la libertad generó un apetito particular por un tipo de religión racional que podía prescindir de la revelación para demostrar la existencia de Dios. De esta forma se creó una religión de la razón que superaba la fe «supersticiosa» o «mágica». El dios de ese tipo de fe era un ente abstracto e impersonal que podía llevar con relativa facilidad al umbral del materialismo e inclusive del ateísmo[1]. Esa percepción de Dios contribuyó notablemente al proceso de secularización de las sociedades generalmente relacionadas con la cristiandad que se ha manifestado durante gran parte del siglo veinte[2].

La empresa misionera de las denominaciones conocidas como «históricas» en los Estados Unidos de Norte América se fundamentó en los presupuestos filosóficos y teológicos de la modernidad. Y los programas misioneros, evangelísticos, educativos, y de beneficencia que acompañaron a los hombres y las mujeres que comunicaron el evangelio al final del siglo pasado y al comienzo del veinte, crecieron, se educaron y proyectaros sus actividades misioneras influenciados por esa perspectiva del mundo que les servía de entorno social, filosófico y programático[3].

La postmodernidad

El proyecto moderno, sin embargo, con su confianza absoluta en la ciencia, la libertad y el progreso, que era movido al futuro por la autonomía del ser humano bajo el dominio de la razón, se ha ido desmantelando durante las últimas décadas del siglo veinte[4]. El anhelo por establecer una cultura racional y el espíritu de crear una sociedad con una base objetiva, sin el impedimento de la religión y de la llamada «fe

[1]- El dios de este tipo de religión que había superado la etapa supersticiosa de la fe estaba más cercano a la razón que a la fe, pues había creado el universo per lo había abandonado a su propia suerte. En esencia se trata de un tipo de deismo lejano e impertinente a los reclamos de los individuos y las sociedades; Cruz, *Ibid.*, pp.40-41.

[2]- Desde la perspectiva sociológica, la secularización puede definirse en los siguientes términos: el debilitamiento de la religión, la aceptación de los valores de la sociedad presente, la separación entre la sociedad y la religión, la transpocisión de las creencias y actividades de la esfera divina a la humana, y la desacralización del mundo; Cruz, *Ibid.*, p.42; L. Shiner, «Toward a Theology of Secularization», *Journal of Religion*, Vol. 45, 1965.

[3]- Los estudios del Dr. Samuel Silva Gotay en torno a los comienzos de la obra misionera en Puerto Rico identifican no sólo las actividades de la genta encargada de los proyectos de las iglesias sino que revelan varios de estos presupuestos; véase *Ibid.*

[4]- La verdad es que las críticas severas a la modernidad se producen desde principios del siglo veinte; un buen ejemplo de esa actitud es el análisis y rechazo de Unamuno a la interpretación puramente científica de la vida, pues pensaba que la razón no podía explicar el fenómeno humano que sobrepasa los límites de los esquemas modernos. El estudio de Rodrigo Segarra pone de relieve esa perspectiva de las críticas a la modernidad del famoso filósofo español: *La fe de Unamuno: Un camino entre la tiniebla* (Terrassa: CLIE, 1995).

También en siglos pasados hubo voces que analizaron y rechazaron valores y presupocisiones de la modernidad, entre los que podemos identificar a Nietzsche y Freud; véase a Cruz, *Ibid.*, p.50.

supersticiosa», fue cediendo ante una serie extraordinaria de desafíos, realidades y cambios que han hecho que individuos y sociedades se planteen nuevamente las preguntas fundamentales de la vida.

El punto preciso del cambio de era es muy difícil de determinar. Para algunos estudiosos el factor fundamental ha sido la experiencia dolorosa de dos grandes guerras mundiales, particularmente devastador ha sido el holocausto nuclear en Hiroshima y Nagasaki y sus consecuencias nefastas. Y aunque otros eruditos, científicos sociales y literatos identifican la transición de eras y épocas con las revoluciones de los años 60, con la caída del Muro de Berlín, con la desesperanza, el aburrimiento y el sinsentido de Occidente, con la llegada de los grupos ecologistas y pacifistas, con el descubrimiento del virus del VIH, o inclusive hasta con la irrupción de las computadoras en la sociedad, pienso que el proceso ha sido gradual e imperceptible[1].

La crisis de las utopías, y el sueño de que se pudiera crear una sociedad de justicia y paz para mejorar la condición social, política y económica del mundo, se convirtió en una terrible pesadilla. La esperanza que generaban las ideas del progreso, la libertad y la razón, se tropezaron de forma dramática con la realidad de un mundo que, utilizando el progreso tecnológico y el resultado de investigaciones científicas necesarias, creó nuevos tipos de armas atómicas y químicas para la destrucción de multitudes. La buena ilusión de alcanzar un futuro mejor chocó con el reconocimiento de naciones que, fundamentadas en la libertad y la razón, han propiciado las más inhumanas carnicerías, en medio de un despliegue extraordinario de tecnología al servicio de la muerte, el odio, la destrucción y la desesperanza (véase el Apéndice A, en torno a la comparación entre los valores modernos y los postmodernos).

Lo moderno de desplomó cuando el mundo se percata que en medio de tanto desarrollo tecnológico la gente muere de inanición. Los ideales de la modernidad fallecen al descubrir que junto a la opulencia de algunas naciones del norte se contraponen los pueblos del sur, con subdesarrollos que hieren mortalmente la dignidad, ofenden el decoro y afectan adversamente la vida misma de gran parte de la población mundial. Llega una nueva época a la humanidad cuando los pueblos y los individuos descubren que la pobreza y la miseria son compañeras continuas del camino de multitudes. El rechazo de los postulados modernos se consuma al percatarnos que en el mundo investigan, enseñan, conviven y laboran incontables universidades justo al lado de la ignorancia, cuando reconocemos que en los mismos vecindarios de los centros famosos de educación superior, espera con una mirada hostil y despiadada el más despiadado espectro de los analfabetismos[2]. La enemiga más ferviente y vociferante de la modernidad es la injusticia que se vive en el mundo,

[1]- Véase a Cruz que identifica varias de las causas de la crisis de la modernidad y las ubica en su contexto histórico; *Ibid.*, pp.48-52.

[2]- El tema de la frontera entre la modernidad y la postmodernidad, y sus implicaciones para los creyentes y las iglesias, ha sido objeto de debates incontables entre los estudiosos del asunto, entre los que podemos destacar están los siguientes: Cruz, *Ibid.*, pp.48-57; D. Salinas y S. Escobar, *Ibid.*, pp.23-25.

en medio de una serie de sociedades con buena tecnología, gran educación y muchos recursos económicos.

En la postmodernidad mueren los ideales y se lucha continuamente contra la permanencia de las ideas. El narcisismo ha sido glorificado y el individualismo reina, pues se manifiesta en la sociedad un desmesurado interés por el «yo», un apetito extraordinario por destacar el ego, una glorificación rampante de los sentidos que ha dado paso al hedonismo, que continuamente se afirma y celebra en el comercio. Es la época del autoservicio, de la diversidad, de la globalización, de la internacionalización de los mercados y de la fusión de las economías.

En esta nueva era postmoderna los centros comerciales y las megatiendas han llegado con tanta fuerza que pueden sustituir a las antiguas plazas públicas, a los históricos comercios de comunidad y barrios, y suplantan hasta a las iglesias. Esta sociedad postmoderna busca el placer y celebra el ocio, y las ofertas para «matar el tiempo» proliferan. Es la sociedad del consumo que se preocupa por satisfacer únicamente las necesidades individuales, en contraposición a la solidaridad y en rechazo abierto al compromiso con la gente en necesidad.

En la sociedad postmoderna no hay héroes, sólo «celebrities». Héroe es Roberto Clemente y celebridad, Dennis Rodman; héroes son los científicos que investigan sin descanso y con muchos sacrificios las causas del SIDA, para desarrollar los fármacos y los tratamientos necesarios y vencer esa terrible calamidad mundial, y «celebrity» son los entusiastas buscadores del «chupacabras» por las montañas de Puerto Rico[1]. Un «celebrity» es un tipo de personaje ficticio, plástico, superficial, producto de la publicidad, que no posee cualidades éticas para enfrentar la sociedad con autoridad moral ni valores[2]. La sociedad postmoderna se especializa en crear este tipo de ente raro, que no tiene la capacidad de entender críticamente la realidad, ni tampoco desea comprender las complejidades de la sociedad que le rodea.

La sociedad postmoderna quiere volver a ser adolescente. Mientras que en otras culturas y épocas se apreciaba la sabiduría que viene con los años, lo postmoderno es joven, esbelto, bello y dinámico, lo que Ricky Martin ha denominado «la vida loca»; es decir, la vida sin compromisos, la vida sin escrúpulos, la vida sin ética, la vida sin principios morales, la vida sin valores permanentes. Este tipo de vida no provee espina dorsal para el pensamiento crítico ni genera el marco de referencia moral necesario para tomar las decisiones fundamentales de individuos y pueblos.

Ese espíritu demanda que la gente se vea y se sienta joven, lo requiere la moda, y el mercado ya ha respondido a esa «necesidad»: provee cremas faciales para

[1]- El «chupacabras» es un animal mitológico que se cree merodea las ruralías puertorriqueñas, y también se dice mata otros animales al extraerle la sangre. El fenómeno social y sicológico que este «animal» ha causado, tanto en la Isla como fuera de Puerto Rico, ha sido extraordinario, aunque no se ha producido una explicación científica y oficial aceptable para la comunidad, que sigue enfrascada en su búsqueda.

[2]- Véase el artículo del Dr. Perdro Sandín, «Una teología para la vida», en *Consejos del tío Pedro y otros ensayos sermoneros* (San Juan: SEPR/PP, 1998, pp.205-212).

la belleza, anuncia regímenes alimenticios para adelgazar y promueve programas para celebrar dos de los fundamentos más importantes de la postmodernidad: el hedonismo y el individualismo.

La sicología y la sociología de la postmodernidad son el entorno de la misión de la iglesia del siglo veintiuno. Nos toca predicarle a la sociedad en la cual se manifiesta un apetito por lo espiritual, que no significa necesariamente que acepte el mensaje cristiano y la predicación eclesiástica de forma acrítica. Nuestro desafío es una sociedad despersonalizada e individualista, que está prioritariamente preocupada por las apariencias y el «yo». Nuestro entorno misional es un mundo globalizado, una economía internacionalizada y una sociedad plástica, en la cual reina la sospecha y se rechazan los absolutos. Nuestra misión se llevará a efecto en medio del desarrollo tecnológico más extraordinario que haya experimentado la humanidad en toda su historia; pero aunque las comunicaciones electrónicas contribuirán a la construcción de esta nueva sociedad, no podrán sustituir el diálogo franco, la conversación íntima, y la manifestación sincera del alma más noble y grata.

Las personas postmodernas son contratos sociales, y como la sociedad rechaza el sentido de culpa, ignora la solidaridad, evade la idealidad y resiste los proyectos de utopía, se generará un ser humano «políticamente correcto» y plástico que responde prioritariamente a las conveniencias y emprende proyectos de acuerdo al beneficio personal; en esencia, carece de valores y de opinión personal.

Ante ese ente postmoderno, que ciertamente es pluralista y está deconstruido[1], debemos anunciar la inminencia del Reino de Dios y necesitamos presentar «las virtudes de aquel que nos llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 P 2.9b).

Desafíos para la iglesia cristiana

En nuestro diálogo con la cultura, el postmodernismo se presenta como el imponente interlocutor que desafía la teología cristiana y reta nuestros programas misioneros. Particularmente en un mundo pluralista[2], como el postmoderno: ¿Cómo

[1]- Una de las peculiaridades de la sociedad postmoderna es la manifestación de un sentido extraordinario de sospecha que se revela en su mismo fundamento. La metodología crítica conocida como «la deconstrucción» es la médula fundamental de la epistemología postmoderna. Aunque se desarrolló principalmente en el campo de la lingüística, las afirmaciones y los descubrimientos de la deconstrucción han tenido implicaciones importantes que han llegado a otros campos del saber, incluyendo la religión y los estudios bíblicos.

En la lingüística y la filosofía los exponentes más famosos de la metodología de deconstrucción son los franceses Jacques Derrida y Michel Foucault, y los estadounidenses Richard Rorty y Stanley Fish; véase a Salinas y Escobar, *Ibid.*, pp.26-27. Un magnífico ejemplo de la incorporación de las metodologías postmodernas de estudios bíblicos se revela en las obras de Walter Brueggemann, especialmente en *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1997, pp.61–114).

[2]- El pluralismo es un fenómeno antiguo y complejo. En primer lugar, el Nuevo Testamento revela cómo los primeros creyentes en Cristo anunciaron las buenas noticias de salvación en una época y un lugar de encuentro de culturas y religiones. Por otro lado, algunos estudiosos contemporáneos han identificado

vamos a hablar, en una sociedad relativizada, del poder transformador y de la peculiaridad del Evangelio de Jesucristo? ¿Cómo vamos a predicar conceptos tan populares y apreciados por nuestros evangelistas, educadores y creyentes, como la famosa afirmación apostólica de que «no hay otro nombre debajo del cielo en el cual podemos ser salvos»? ¿Cómo vamos a destacar la importancia de la históricamente rica espiritualidad cristiana, en un ambiente antropocéntrico y en medio de una sociedad de catálogo? ¿Cómo predicar del sacrificio de la fe y de las posibilidades y valores del martirio, en un mundo escéptico que rechaza el heroísmo y está lejano a cualquier empresa de entrega altruista? ¿Cómo anunciar, en palabras postmodernas, «la metanarrativa bíblica» a una generación que rechaza todo concepto de verdad y reniega de lo absoluto? ¿Qué vamos a hacer con la regla de oro de la postmodernidad, que parece decir: «atribuye a todas las otras religiones la misma presunción de verdad que le atribuyes a tu propia religión»?[1].

Aunque es muy cierto que tanto en América Latina, el Caribe y los Estados Unidos todavía existen grandes sectores sociales, políticos y religiosos que se ubican cómodamente en épocas pre-modernas y modernas, cada vez más la mentalidad postmoderna avanza con firmeza y llega particularmente a sectores juveniles de nuestra población. Las comunicaciones electrónicas se han convertido en un vehículo fundamental para el avance de ese espíritu postmoderno que nos ha llegado.

La fe cristiana en la época postmoderna debe reconocer que la razón ha sido destronada, nos hemos liberado del andamiaje filosófico de la modernidad. Y una de las virtudes de ese proceso liberador es que los estudios bíblicos pueden convertirse en encuentros francos y creadores alrededor del texto, en los cuales el diálogo y las preguntas que se hacen a la Escritura sean informadas por las vivencias reales de los creyentes y no por las presuposiciones críticas del norte de Europa. A esos estudios bíblicos vamos como somos, con nuestros sentimientos, anhelos, sueños, frustraciones, emociones y tradiciones, para permitir que el mensaje bíblico nos interpele y desafíe.

En esta época postmoderna de sospechas y deconstrucciones, el diálogo ecuménico y las conversaciones interreligiosas deben caracterizarse por la humildad y el respeto. No participamos de esas importantes dinámicas sobre los asuntos misioneros y éticos tan fundamentales para la vida, como es la experiencia religiosa, con pretensiones de superioridad ni mucho menos con sentido de grandeza; nos aproximamos a esos diálogos con humildad, con modestia, con decoro, con respeto, con deseo de escuchar, y con un gran apetito por aprender lo que sucede en otras tradiciones religiosas y disfrutar aspectos y componentes de nuestra fe, que únicamente alguien ajeno a nuestro entorno religioso nos puede señalar y enseñar.

por lo menos tres categorías básicas del pluralismo: el empírico, que es el reconocimiento de las diversidades étnicas culturales y religiosas del mundo; el celebrado, que alude al esfuerzo de aprovarlo y promoverlo como deseable; y el filosófico o hermenéutico, que se apoya en la hemenéutica de deconstrucción y llega a todas las áreas del saber humano; véase Salinas y Escobar, *Ibid.*, pp.31-32.

[1]- Véase el análisis de D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996, p.20).

Nuestra evangelización, en la nueva era postmoderna, más que intelectual y racional debe ser relacional. El objetivo último del proyecto evangelizador no es que las personas memoricen algún dogma ni que acepten las ortodoxias de las congregaciones, sino el compartir la fe que es capaz de transformar individuos y comunidades. En esta nueva época no se pueden esconder los creyentes detrás de las históricas formulaciones teológicas racionales, sino que las convicciones religiosas deben manifestarse de forma concreta en las relaciones interpersonales de los creyentes. Desde esa perspectiva postmoderna, se descubre que los valores prioritarios en la evangelización son la autenticidad, el cuidado mutuo, la confianza y la transparencia[1]. La fe transformadora se comparte en el diario vivir.

Finalmente, la fe postmoderna (véase en el Apéndice B la tabla de comparación de la fe moderna y postmoderna) presenta también, por lo menos, tres peligros inminentes y desafíos extraordinarios que la iglesia contextual y pertinente que llega al tercer milenio de la cristiandad debe atender con cautela y responsabilidad[2].

El desafío inicial es de corte teológico y escatológico. La escatología cristiana no puede continuar siendo una especie de «bola de cristal» para predecir el «tiempo del fin» e interpretar la historia final de la humanidad. La iglesia y sus líderes deben, en efecto, incentivar y propiciar el estudio de los textos apocalípticos para afirmar la esperanza cristiana y celebrar el triunfo definitivo de la fe contra las fuerzas del mal[3]. No podemos utilizar con sabiduría y pertinencia la Escritura para crear o generar inseguridades en la gente, ni podemos fundamentar en la simbólica literatura juanina las teologías de la aniquilación final de la raza humana. El objetivo de la predicación apocalíptica es consolar, edificar y anunciar el Reino de Dios, que se sobrepone a todas las angustias y los desesperos humanos.

Un segundo desafío nos sorprende y reclama. El énfasis postmoderno en los sentidos, en las imágenes y en lo inmediato ha llegado a las congregaciones y ha generado una dinámica peligrosa y perniciosa de entretenimiento religioso. La cultura individualista con sus apetitos espirituales, pero sin compromisos éticos, genera una serie de actividades espirituales y cúlticas en donde la búsqueda de lo emocional es la finalidad básica de la experiencia religiosa. En ese entorno, la predicación cristiana y los cánticos de la fe se convierten en una especie de bienes de consumo religioso que pueden mercadearse con éxito empresarial.

La teología que genera esas prácticas afirma que Dios está presente para solucionar algún problema, no para la transformación de los individuos y la redención

[1]- Salinas y Escobar, *Ibid.*, pp.41-43. Véase también las siguientes obras que se plantean la teología y las metodologías de evangelización en la sociedad postmodernas: Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralistic Society* (Grand Rapids: Eerdsmans, 1989) y de Donald C. Postersky, *Reinventing Evangelism: New Strategies for Presenting Christ in Today's World* (Downers Grove: IVP, 1989).

[2]- Dos de los desafíos a las iglesias que se identifican en este estudio han sido sugeridos por Salinas y Escobar, *Ibid.*, pp.44-49.

[3]- Véase a S. Pagán, *Ibid.*

estilo de vida de los creyentes, las congregaciones y las comunidades. Ignora, esa percepción teológica, las palabras y los conceptos fundamentales de la fe cristiana: p.e., compromiso, obediencia, fidelidad y cruz. Sustituye los términos bíblicos soteriológicos por dos expresiones que ponen de relieve la postmodernidad en un nivel óptimo: bienestar y prosperidad. En este sentido la iglesia debe evitar que la hegemonía del sentimiento gobierne sus cultos y sus procesos decisionales.

El tercer desafío es de vida o muerte para la iglesia y los creyentes. Por lo menos en América Latina, el *locus theologicus* de la iglesia es la corrupción. Aunque este tema generalmente lo han planteado y estudiado economistas, académicos, juristas, políticos, sociólogos y trabajadores sociales[1], la verdad es que constituye un grave desafío ético que no escapa de la reflexión teológica y la vida de la iglesia. El silencio de la iglesia ante la corrupción contribuye al empobrecimiento de los pueblos y al cautiverio de individuos y comunidades.

Finalizo con una visión del famoso cautivo de Patmos y con dos consejos de Don Quijote. En efecto, ya vemos una tierra nueva, ya llegamos a la postmodernidad que va a requerir que la iglesia sea iglesia, y que los creyentes en Cristo sean fieles discípulos del Señor. Por esa razón las palabras del famoso Hidalgo Manchego a Sancho son relevantes. Debemos temer a Dios, pues en esa actitud de humildad se revela la sabiduría, y tenemos que conocernos a nosotros mismos, que ese es el más difícil de los conocimientos.

Summary

The author reflects on the postmodern challenges to the church, with particular reference to the church in Puerto Rico. Some of the implications for the church are the need for respect and openness in dialogue, and an evangelization which, rather than rational or conceptual, is relational. At the same time, the church is now challenged by a utilitarian view of religion, as if God were around only to solve our problems.

[1]- No muchos teólogos hispanoparlantes han abordado el tema de la corrupción en las Américas, y la iglesia, inmersa en un ambiente saturado de este tipo de actos delictivos, no ha ofrecido muchas alternativas válidas y recomenaciones concretas a las sociedades. El problema de corrupción es de tal magnitud que no sólo se revela en los gobiernos y en instituciones privadas sino que ha incursionado en las iglesias.

Las reacciones a estos actos ilegales son generalmente tres: en primer lugar, se trata de evadir el tema, pues se manifiesta un sentido de resignación y fatalismo; también se presentan varios tipos de excusas, que es una manera solapada y disimulada de aceptar y hasta de justificar tales prácticas ilícitas; finalmente, la reacción es de análisis y recomendación de soluciones específicas, que es la reacción particular al problema que genera esperanza.

Referente al tema de la corrupción, desde la perspectiva teológica y latinoamericana, véase la obra de Arnoldo Wiens, *Los cristianos y la corrupción: desafíos de la corrupción a la fe cristiana en América Latina* (Terrassa: CLIE, 1998).

The Whole Truth: Minority Scholars, the Academic Community, and the Church

Justo L. González

Some time ago, I received an invitation to address an Evangelical consultation on the need to provide minority communities and churches with better trained scholars. That need is very real, and I would be the last to minimize it. In our own Hispanic community, that need is urgent. Indeed, until recently on most years the total number of Hispanic graduates in the U.S. with PhDs or their equivalent, in all fields of religiony, Protestant and Catholic, were fewer than five.[1] Thus, there is no question that the Hispanic community, which now includes approximately half of all U.S. Catholics, and a significant proportion of Protestants, is grossly underserved in academic theology. This not only deprives the minority community and church of well trained leadership; it also deprives the academic religious community of a large percentage of the pool from which it could and ought to be drawing its personnel.

However, there is always the tendency to think that a fuller participation of minorities in academic theology, while a valuable desideratum, is not part of the very essence of the theological enterprise. It is something we should do for the benefit of minorities and their churches and communities. But there are too many things we should do, and we can do only a limited number of them. Thus desiderata such as a greater minority presence in the theological enterprise remain that: desiderata that we would pursue only if we had sufficient resources, or --as is clearly the case with regard to the theological education of minorities-- desiderata that the church and the academy thrust on the shoulders of foundations and philanthropies.[2] However, such an approach misses the fact that the presence of minorities in the theological dialogue,

[1] This has been a consistent statistic in the reports of the Association of Theological Schools (ATS) throughout the nineties. Indeed, even the number of five represents an improvement over the past, when the number was negligible. This improvement has been due in part to the work of The Fund for Theological Education, Inc. (FTE), which for a number of years was substantially funded by The Pew Charitable Trusts. At present, FTE does not have the resources to continue its work supporting prospective Hispanic teachers and scholars in the field of religion. But the Hispanic Theological Initiative, a program also funded by the Pew Charitable Trusts, has as its main goal increasing the number of Hispanic scholars and teachers in the field of religion. This program has resulted in a noticeable improvement on the statistics quoted above.

[2] In particular when it comes to advanced degrees such as the Ph.D., denominations and their agencies invest very limited resources in the education of their minorities. It is mostly denominations with very clear and distinct doctrinal standards, and a distrust of schools of other denominations or traditions, that invest in such students. At the same time, institutions of theological education shrug off their responsibility by saying that they seek to hire minority faculty members, but cannot find them. If they cannot find them, it is because they are not producing them. The "free market" process whereby most schools advertise positions and fill them with applicants from the existing pool must be supplemented by more intentional programs if minorities are to be adequately represented in the academic religious community.

rather than a desideratum in the academic quest for truth, is part of the very essence of that quest.

Although there are many other arguments to prove the same point, there are at least two considerations that should be paramount for Evangelical Christians such as those who invited me to the above-mentioned consultation.

The first of these is the Biblical canon itself, and its inner dynamics. Indeed, when the early church insisted on a variety of witnesses to the one gospel, and eventually decided to include the four we now have, plus the witness of the epistles, it did so, not *in spite* of their differences, but rather *because* they were different. These four different Gospels, all united in one canon, formed the *cath'holic* witness to the one gospel--the witness according to the whole.[1]

I believe there is a parallelism between this and the manner in which as Christians we are to seek to speak and to do the truth today. While the Gospel of Matthew is perfectly orthodox, something would have been lost if we did not have the Gospel of Luke. And while the three synoptics are orthodox, something would be lost if we did not have the Gospel of John. By itself, the Gospel of John is orthodox; but it is not cath'holic.[2] Likewise, even if we could say with absolute certainty that the majority church in this country, and its theology, are perfectly orthodox, it would still not be cath'holic, if it is not in conversation with other believers who may bring a different perspective and insight into the Gospel.

This leads me to the second item which I would use to illustrate the significance of the presence of minority voices in theology. This is the understanding of the work of Christ for our salvation in terms of substitutionary atonement. It is well known that this is one of the "fundamentals" that have played such a crucial role in the development of the evangelical tradition. Historically, when the "fundamentals" were drawn, the substitutionary atonement was emphasized as a corrective to a number of theories that questioned the uniqueness of Jesus Christ or weakened the centrality of his role as sole Savior. Thus, in response to a number of clearly unbiblical or at least less-than-biblical views of the work of Christ, the substitutionary atonement was proclaimed to be a fundamental tenet of the Christian faith. That is a generally known matter which needs no further explanation.

The problem is that it is also generally known among students of the history of theology that this particular understanding of atonement did not become dominant in Western theology until fairly late in the Middle Ages. This is not to say that Anselm invented it. On the contrary, when he published his *Cur Deus homo?*,

[1] I have explored these matters more fully in *Out of Every Tribe and Nation: Christian Theology at the Ethnic Roundtable* (Nashville: Abingdon, 1992), pp. 18-23.

[2] Unfortunately, the word "catholic" has come to have two meanings that, while both related to its original meaning of cath'holicity, both lose the sense of a number of parts or perspectives contributing to the whole. One of these meanings is catholic=orthodox. The other is catholic=universal. It is possible for the perfectly orthodox to become sectarian. And it is possible for the sectarian to become universal. In neither case are they cath'holic.

although there was a measure of opposition, there was also a clear recognition by many that this represented what they had come to regard as the gist of the Christian doctrine of redemption. It is to say rather that the emphasis on the substitutionary atonement over other ways of understanding the saving work of Christ is, at least in part, the result of the Germanization of Western Christianity after the invasions of the Germanic peoples who were most of the ancestors of those of us gathered here, and whom some of our other ancestors called "barbarians." Indeed, the notion of substitutionary atonement, especially as Anselm explained it, was an extension into the religious sphere of the *Wergild* which in many Germanic tribes a guilty party had to pay to the victim or the victim's family, and whose value was determined on the basis of the status of the affronted one.[1]

What are we to say then? If we insist that the substitutionary atonement is the only proper way to understand the work of Christ, we are left with three options: First, we can reject the results of the historical inquiry I have just outlined, and insist that the substitutionary atonement has always been central to any true form of Christianity. Second, we can accept those results, and conclude that throughout most of Christian history there have been very few Christians. Third, we may try to steer a middle course, accepting the results of historical inquiry and then trying to show that there were indeed glimpses of the substitutionary theory of atonement here and there. Clearly, none of these is very satisfactory.

Having come to that point, there is a fourth avenue that is worthy of exploration. As an historian, I could agree that the substitutionary theory of atonement is indeed something that came to the foreground as the result of the Germanization of Christianity. This does not mean, however, that it is false, or that it is unbiblical. It means rather that the Germanic ancestors of Evangelical Christianity, out of their own experience and societal organization, read Scripture and Christian tradition from their own perspective, and from that perspective saw in them elements that were there, but that had not come to the foreground when Scripture and tradition were read from a different perspective. Thus, the substitutionary theory of atonement, at least in its fully developed form, is a Germanic contribution to Christian theology, not in the sense that the Germanic peoples invented it, but rather in the sense that they were able to point out something in the authoritative texts of Christianity that other Christians had not seen with equal clarity.

(Parenthetically, although significantly, some of the most important orthodox challenges to the dominance of the substitutionary theory of atonement have also come out of Germanic settings, and are expressions of other elements in the Gospel which these critics have been able to see out of their own Germanic background, and particularly out of their own epic sagas. Thus, there is a line of interpretation leading from the manner in which the *Heliand* depicts Jesus as the thane who conquers all

[1] There are many studies on the matter. See James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 170. See also the numerous bibliographical entries in this book.

his enemies, to the manner in which Luther speaks of Jesus as the conqueror of the demon, and then to Aulén's famous *Christus Victor*.)

What all of this means is that, at least with reference to this one item of doctrine, its understanding of atonement, evangelical Christianity is clearly a reading of the Gospel that has been deeply influenced by its Germanic roots--specifically, in more recent times, its Anglo-Saxon roots.

Does this mean that it is false? No more than its Antiochean perspective makes the Gospel of Luke false, or its own clearly different but almost impossible to describe perspective makes the Gospel of John false. What would make the Gospel of John false--not in itself, but in the manner in which it is used--would be to attempt to detach it from the rest of the canon, and make it the sole and whole witness to the one gospel of Jesus Christ. Likewise, what would make the Anglo-Saxon evangelical tradition false would be to attempt to elevate it to the role of the sole and complete perspective on the one gospel of Jesus Christ.

It is at this point that minority Christian scholars can play a crucial role. Many of us are a strange breed. Most of us who are Protestant also call ourselves «Evangelical»; but we are not evangelical in exactly the same manner in which Anglo-Saxons tend to be evangelical. Although there is much that could be said along these lines, a shorthand description of the difference would be that, while Anglo-Saxon Evangelicalism developed within the context of modernity, and in many ways is a reaction to modernism, by and large minority Evangelicals--and certainly Hispanic «evangélicos»--have never been a part of modernity.[1] Or rather, we have been part of modernity, not as active subjects, but rather as passive objects.

It has been said that colonialism is the armed counterpart of modernity. If that is true, just as we have been the colonized, we have also been the modernized. Others grabbed hold of modernity because it provided greater opportunity for them. Most of our people were engulfed by modernity as labor force, as markets, and even as objects of mission, but seldom as active agents of our own future. Thus, in many aspects we are not strictly modern, for modernity has seldom delivered to us all of its promised bounty. Nor are we pre-modern, as some would say, for modernity has not passed us by. We are rather extra-modern, people and communities that have learned how to live within modernity, yet have had to learn how to live and how to survive without completely buying into the modern metanarrative of objectivity, progress, and universality.

Today, there is much talk of the end of modernity. I fear that the announcement of the demise of modernity, like that of Mark Twain, is somewhat premature. Premature, but not false. Mark Twain did die--perhaps later than expected, but he did die. Modernity, like the twentieth century, is on its way out. As a result, many are now speaking of post-modernity--not just post-modernism, as in art and

[1] I have explored what this means for Hispanics in the U.S. in an essay, "Metamodern Aliens in Postmodern Jerusalem," in Ada María Isasi-Díaz and Fernando Segovia, eds., *Hispanic / Latino Theology: Challenge and Promise* (Minneapolis: Forterss, 1996), pp. 340-350.

literature, but post-modernity as a new age in human history. Significantly, most post-modern theory has appeared in the same centers of power that earlier profited from the metanarrative of modernity. One of its leading representatives has said that modernity is the state of knowledge in "the most highly developed societies."[1] Thus, while colonized minorities may have reason to rejoice at the demise of modernity, they cannot simply take for granted that this will bring about greater freedom, equality or justice. Indeed, if it is true that post-modernity will be an age without guiding metanarratives, then the powerful will have even less restraints than they have now, under the ambivalent metanarrative of modernity.[2] From the point of view of the previously colonized, we would much rather keep our extramodern metanarratives.[3]

It is at this point that the minority Christian community, and its scholars and spokespersons, may have a crucial role to play in the task of reviving the Christian mind. We have never really been a part of modernity. We have only partially profited from it, and we have seldom bought into it. We belong to communities of faith that have long learned to live outside of modernity, even in the midst of a world dominated by the modern metanarrative.

Out of that experience, there are two directions in which Protestant minority scholars in religion are poised to make a significant contribution to the reviving of the Christian mind that was the subject of the consultation to which I was invited, and which is crucial for the future of Christianity and of the world..

First of all, we may be able to make a contribution in helping orthodox Christianity, and in particular Evangelical Christianity, find its way into post-modernity. Most of us are the children of precisely that form of Christianity. From missionaries and teachers, and in a myriad other ways, the version of the Gospel which we heard and which took root in our soul and on our soil was the evangelical form of Christianity. Yet, for equally numerous reasons, we soon had to develop an extramodern form of evangelical Christianity. We are «evangélicos», yes; but our evangelicalism is not a reaction to modernity nor to modern reinterpretations of Christianity. Thus, the demise of modernity may not be for us as serious a challenge as for those whose evangelicalism has been shaped within the confines of modernity and the controversies regarding it. At this point, it may be significant to note that, as

[1] François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Paris: Minuit, 1979), p. 1.

[2] I say "ambivalent," because the modern metanarrative, while providing the rationale and justification for much exploitation, has also provided the rationale for much liberation. On the positive side, part of the modern metanarrative is that "all men are created equal." On the negative, the same metanarrative has provided excuse for the exploitation and even the destruction of all that is not "modern"--people as well as things, cultures and civilizations as well as the environment.

[3] We are seeing the tragic consequences of this, among other places, in the manner in which economic globalization is currently proceeding at an ever accelerating pace, with little regard for its consequences among the "globalized," and often not even the perfunctory nod to issues of morality that was expected a few years ago.

a Latin "evangélico," I have seen my own faith community experiencing significant disruption with the passing away of Tridentine Catholicism, and the advent of Vatican II and its sequel. Our evangelicalism was so shaped by the Roman Catholicism we opposed, that when that opponent disappeared or changed shape we found ourselves at a loss as to our mission and even our identity. That experience may be a sign of the difficulties facing Anglo-Saxon Evangelicalism as modernity comes to a close. Thus, what we have already had to do within our own context may well be similar to what Euro-American Evangelicalism may have to do as the metanarratives of modernity lose power.

Secondly, as the metanarrative of modernity, with its dreams of universality and objectivity, gives way to another metanarrative of contextuality, polycentrism and perspectivism, the church at large may be more ready to listen once again to the cath'holic witness to the Gospel, without necessarily trying to reduce it into a single expression à la *Diatessaron*, but rather rejoicing in the manner in which different perspectives on the one gospel enrich each other. At that point, we shall again be able to rejoice in the multiplicity of our New Testament canon, with four Gospels that are so different, yet so much in agreement. We shall be able to rejoice in the contribution of the ancient Germanic converts to Christianity, who brought to the table of Christian symbols the interpretation of the saving work of Christ as substitutionary atonement, and thus provided us with a richer understanding of Scripture. We shall be able to rejoice in the different contributions brought by various minority groups and individuals, each from their own perspective, and all in faithful obedience and witness to the Gospel. When we do that, we shall also be able to rejoice at the reviving of the Christian mind.

Resumen

El autor argumenta que el promover el liderato en la educación teológica entre latinas/os y otras minorías no es solamente algo deseable, sino necesario si la teologia cristiana ha de hablar la verdad de Dios. Basa sus argumentos en la estructura misma del canon novotestamentario, y en la experiencia de la cultura dominante anglosajona, que también ha hecho sus contribuciones a la teología cristiana, y a la que hay que recordar que tales contribuciones, con todo y ser valiosas, no so más que una de muchas posibles perspectivas.

Index of *Apuntes*, vols. 17-20 (1997-2000)

AUTHORS

TITLES

BOOK REVIEW AUTHORS

BOOKS REVIEWED

Announcing the thirteenth annual session of the

Hispanic Summer Program

(an ecumenical program in theology and religion)

to be held on the campus of

Oblate School of Theology
San Antonio, TX
July 7-20, 2001

Courses offered:

Protestantismo y religión popular.- José David Rodríguez
Crosscultural Christologies.- Jeanette Rodríguez
Relectura de la historia.- Justo L. González
The Teaching Ministry of the Church.- Roberto Pazmiño
Etica y predicación: Lucas.- Osvaldo Mottesi
Bases bíblicas del ministerio de la mujer.- Aida Besançon-Spencer
Consejería pastoral en contextos multiculturales.- Pablo Polischuk
Reading in Comunidad: An Interpretation of Scripture.- Renata Furst

For further information:

Prof. Ebenezer Negrón, AETH
100 East 27th St.
Austin, TX 78705-5797
512-708-0660
aeth@austinseminary.edu

Sponsoring institutions: Asbury Theological Seminary; Austin Presbyterian Theological Seminary; Azusa Pacific University School of Theology; Boston Theological Institute (Andover Newton Theological School, Boston College Department of Theology, Boston University School of Theology, Episcopal Divinity School, Gordon-Conwell Theological Seminary, Harvard University Divinity School, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, St. John's Seminary, Weston Jesuit School of Theology), Brite Divinity School, Candler School of Theology, Chicago Theological Seminary, Christian Theological Seminary, Claremont School of Theology, Columbia Theological Seminary, Concordia Seminary (St. Louis), Drew University Theological School, Eastern Baptist Theological Seminary, Episcopal Theological Seminary of the Southwest, Evangelical Seminary of Puerto Rico, Garrett-Evangelical Theological Seminary, Graduate Theological Union (American Baptist Seminary of the West, Church Divinity School of the Pacific, Dominican School of Philosophy and Theology, Franciscan School of Theology, Jesuit School of Theology at Berkeley, Pacific Lutheran Theological Seminary, Pacific School of Religion, San Francisco Theological Seminary, Starr King School for the Ministry), Iliff School of Theology, Interamerican University, Lexington Theological Seminary, Loyola University (Chicago), Luther Seminary, Lutheran School of Theology at Chicago, McCormick Theological Seminary, Methodist Theological School in Ohio,Mundelein Seminary, North Park Theological Seminary, Northern Baptist Theological Seminary, Oblate School of Theology, Perkins School of Theology, Princeton Theological Seminary, Sacred Heart School of Theology, The Seminaries of the Reformed Church in America (New Brunswick Theological Seminary, Western Theological Seminary), Union Theological Seminary of New York City, University of Notre Dame, University of St. Thomas School of Theology, University of San Diego, Wesley Theological Seminary.

APUNTES (0279-9790)
Published by the Mexican American Program
Perkins School of Theology --SMU
P.O. Box 750133
Dallas, TX 75275-0133

Address Service Requested

Periodical Postage Paid
at Dallas, Texas
and at Additional Mailing Offices